

METAFÍSICA NEGATIVA PARA UNA RAZÓN MIMÉTICA

Marta Tafalla

Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN: Este artículo analiza la contribución de T.W. Adorno a la búsqueda de los límites de la razón. Este autor propuso un concepto de razón finita con el objetivo de liberarla de la *hybris* de la voluntad subjetiva, y ofreció una reflexión muy sugerente sobre cuáles son los límites de la razón frente a la metafísica y frente a la naturaleza.

ABSTRACT: This article analyzes the contribution of T.W. Adorno to the research of reason's limits. This author purposed a concept of finite reason in order to save it from the *hybris* of the subjective will, and offered a suggestive reflection on reason's limits in front of metaphysics and in front of nature.

La razón ilustrada, aquella que supo ganarse la confianza de una humanidad que la erigió en motor del progreso, había puesto como ideal una universalidad que, alzándose por encima de los entramados de egoísmos individuales que se tejen en el espacio y el tiempo, liberaba al sujeto de sus intereses subjetivos y lo entregaba a una objetividad válida para todos en cualquier momento y lugar, descubriéndole su igualdad con todos los seres racionales. Pero cuando a principios del siglo XX la Escuela de Frankfurt, continuando la obra de los pensadores de la sospecha, puso fin a la confianza en la razón al desenmascararla como instrumento de dominio, dictaminó que tal universalidad no era más que pretensión totalitaria, lo que se hacía evidente si se reconocía en los totalitarismos políticos la encarnación histórica de las totalidades idealistas.¹

El gran problema de la humanidad del siglo XX, decían los frankfurtianos, es la *hybris* de racionalidad que se ha extendido sobre todas las cosas para dominarlas, y que

¹ Está por examinar de qué manera se encauza esta afirmación de la Escuela de Frankfurt dentro de la más amplia corriente judía que denuncia la vinculación del idealismo con el totalitarismo, y en la cual son claves las obras de Franz Rosenzweig y de Emmanuel Levinas. Los estudios elaborados al amparo del proyecto de investigación del CSIC "Filosofía después del Holocausto" ofrecen buen material al respecto. Véase por ejemplo:

MANUEL REYES MATE *Memoria de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 1997.

JOAN-CARLES MÈLICH *Totalitarismo y fecundidad*, Anthropos, Barcelona, 1998.

sólo declara su igualdad para someterlas con un único método, por razones de economía industrial. Pero de todos ellos, el más amante de paradojas y contradicciones, aquel T.W. Adorno que había heredado de Hegel no la pasión por el todo («El todo es lo no verdadero»² decía), sino por la dialéctica, denunciaba que la omnipresencia de razón se debía en realidad a una ausencia de la misma.

Lo que parece un exceso de razón no es sino su rendición a quien por naturaleza es excesiva, la voluntad subjetiva y sus ansias de dominio. La razón que tomamos por señora absoluta de la realidad no es más que razón olvidada de sus propios fines que se ha entregado como medio a los fines de la voluntad, cediendo así el luminoso instrumento del tiempo de las luces a la ceguera de la mera voluntad, entregando el motor del progreso a la perpetuación repetitiva de lo mismo en que consiste la lucha por la vida.

Reducida a instrumento y rendida a la voluntad, la razón se contrae a un único principio que determina su proceder: el principio de identidad, cuya función consiste en legitimar los intereses subjetivos subjetivizando el mundo, en identificar lo real con quien va a dominarlo para predisponerlo al dominio. Emulando el principio divino creador, la razón se hace el mundo a su imagen, para que bajo la afirmación de la identidad entre lo real y lo racional resulte imperceptible la diferencia aniquilada.

Adorno realiza desde esta denuncia una crítica a la epistemología tradicional, a la cual acusa de impedirse conocer cómo es la realidad al antropologizarla para asegurarse su control,³ pero lo que nos ocupa aquí es el convencimiento adorniano de que cuando la razón fuerza a todo lo real a ser racional, no lo hace por su interés intrínseco, por sí o para sí misma o desde su autonomía, sino para otra, para la más irracional, la voluntad.

En la filosofía adorniana, donde todos los males son formas diversas del olvido, y el conocimiento sólo lo es si incluye la memoria, el único modo de comprender la razón es recordar su procedencia. Y para uno de los pocos autores contemporáneos que recuerdan que la continuación idealista de Kant no era la única posible y que reivindicaban la opción de Schopenhauer, el origen de la razón no es otro que la autoconservación, a la cual sirve del mismo modo que las garras o el veneno en otras especies. «Es imposible separar simplemente la racionalidad de la autoconservación. (...) La ratio se ha originado como instrumento de autoconservación, de comprobación de realidad.»⁴

A diferencia de Schopenhauer, sin embargo, y tal como narran en ese ejercicio de memoria hipotética que es la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer consideran que la razón no fue la estrategia originaria de supervivencia empleada por la humanidad, sino que apareció sólo en segundo término, una vez comprobado el fracaso de la primera. Bautizada ahora como mimesis, esa estrategia propia de una época anterior a la razón y el lenguaje, había consistido en protegerse de las amenazas de la

² T.W. ADORNO *Minima Moralia*, Taurus, Madrid, 1987, p 48.

Algunos de los momentos fundamentales en los que el autor desarrolla esta idea pueden encontrarse en las siguientes obras: *Intervenciones*, Monte Ávila, Caracas, p 11-12, p 21; *Actualidad de la Filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, p 73; *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1984, p 12 y ss, p36, p 141; *Prismas*, Ariel, Barcelona, 1962, p 58-59.

³ El autor desarrolla esa crítica, fundamentalmente, en sus obras: *Dialéctica Negativa*; *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973; *Terminología filosófica I y II*, Taurus, Madrid, 1976-1977.

⁴ T.W. ADORNO *Consignas*, p 175.

naturaleza imitándola, repitiéndola, ofreciendo el propio organismo como continuación armónica del ritmo y el orden natural. Tal como los animales se camuflan en el medio para no ser atacados y salvan la vida silenciando su apariencia y negando sus límites, así pretendían los seres humanos confundirse en ella, y renunciaban a definir con fuerza una identidad propia que se diferenciara, que interrumpiera, para disolverse armónica y pacíficamente en lo que no eran. Renunciando a forjar un yo propio se asimilaban a la naturaleza, continuándola armoniosamente en una actitud que tampoco dejaba de tener algo ambiguo, ya que suponía aceptar sin hacerle violencia un orden violento de por sí.

Una vez tal intento fue desestimado como inútil y después terriblemente reprimido para que no entorpeciera esa segunda estrategia con la cual es incompatible, el ser humano sustrajo su propio yo de la dispersión natural, lo arrancó con violencia contra la naturaleza y contra sí mismo, lo alzó en vertical sobre el continuo y descubrió el uso del principio de identidad para forjar su propio yo y forzar todo lo que él no era a identificarse con su propia voluntad. La razón realizó la inversión estructural por la cual el ser humano deja de ser víctima de un dominio irracional para ser la dictadora de una tiranía racional.

Ahora bien, si la razón no consiste más que en un instrumento biológico, entonces no aporta nada nuevo a la realidad; únicamente prosigue, aunque desbocándolo, el orden natural. «La historia humana como historia de un creciente dominio de la naturaleza prosigue la inconsciente historia natural, el devorar y ser devorado.»⁵

La razón no sería más que la justificación del ansia de cualquier animal de destruir vida para continuar viviendo: «El sistema, en el cual el espíritu soberano se creyó transfigurado, tiene su prehistoria en algo anterior al espíritu: la vida animal de la especie.»⁶ Y aún más: «El sistema es vientre hecho espíritu, y la furia el signo distintivo de todo idealismo.»⁷

Pero Adorno todavía puede salvar la confianza en la razón. Más difícil le resultaría si partiera de la razón totalitaria y originaria de Hegel, pero dado que sabe, con Schopenhauer, que la ilimitada no es la razón, sino la voluntad de vivir, Adorno puede justamente reivindicar la razón como límite. De modo que propone la tesis de que para acabar con el dominio subjetivo de la realidad lo necesario no es limitar la razón, sino redescubrir la razón como facultad de los límites. La solución a nuestra época es hacer emerger una razón objetiva que apenas existe y que será capaz de someter a crítica los intereses subjetivos y los procedimientos empleados para conseguirlos, tanto como de someterse ella misma continuamente a una severa autocrítica. Por ello el remedio de nuestro tiempo consiste en tener más razón, no menos.

La diferencia fundamental entre ambos tipos de razón es de signo. Si la razón basada en el principio de identidad era afirmativa, como se observaba en sus grandes discursos legitimadores de la voluntad, la razón objetiva y finita se opone al dominio y lo denuncia haciéndose negativa, es decir crítica y autocrítica. Su tarea consiste en recordarle al sujeto donde se acaba y donde debe detenerse, todo lo que no tiene derecho a hacer ni a esperar. La razón negativa no sirve ni para reafirmar lo que ya es, como hacía la

⁵ T.W. ADORNO *Dialéctica Negativa*, p 354.

⁶ T.W. ADORNO *Dialéctica Negativa*, p 30.

⁷ T.W. ADORNO *Dialéctica Negativa*, p 31.

mímesis, ni para imponer lo que debe ser, como hace la razón afirmativa, sino para denunciar lo que no debe ser.⁸

Se trata de una razón cuya función es la denuncia; no por algo es Adorno el más furibundo de los miembros de la Teoría Crítica, el que ha conducido el ideal horkheimeriano de crítica al último rincón de la realidad, sin salvar prácticamente nada.⁹ Esta razón traerá con ella una filosofía distinta, que renunciará al todo del sistema por la forma más literaria del ensayo, que optará por lo fragmentario de los aforismos y que descenderá de las elucubraciones metafísicas para concentrarse en la crítica materialista de la realidad.¹⁰

Sin embargo, ¿qué significa exactamente que la razón debe limitar y limitarse? ¿En qué consiste la finitud? Adorno retrocede hasta Kant en busca de una razón finita, pero no va a poder aceptar lo que encuentra.

Los precisos límites kantianos, colocados para distinguir razón y naturaleza, libertad y necesidad, son más bien una clasificación de archivador prusiano que ordena cada cosa en su lugar para mantenerla limpia de confusiones. El límite colocado por Kant a la razón es el que le da la autonomía frente a la naturaleza, pero para Adorno esto las incomunica tanto como las diferencia.

Veámoslo en la concepción kantiana de la libertad. El sujeto debe encerrarse en una razón autónoma para tomar sus decisiones sin dejarse influir por nadie, ni tan sólo por su propia naturaleza, sus sentimientos o pasiones. Desoyendo voces externas y su propia pluralidad interna, el sujeto toma sus decisiones con una única voz, autónoma porque es sorda y libre porque está sola. Ni siquiera se contempla el diálogo con los otros individuos cuando ellos quedan ya incluidos en la fórmula del imperativo categórico, y cuando se sabe que llegarían a formular la misma ley, pero no pueden ayudar a pensarla. Ni entidades trascendentes, ni la naturaleza, ni otros individuos, pueden influir a un sujeto parapetado detrás de unos límites convertidos en trincheras que sólo sirven para

⁸ HAUKE BRUNKHORST en T.W. Adorno. *Dialektik der Moderne*, Pieper, München, 1990, hace suya esta concepción de la racionalidad como negatividad considerándola la única solución a la crisis del final de la modernidad en la que algunos, equivocadamente, no ven otra opción que un retorno a lo irracional. El autor hace un interesante recorrido por los esfuerzos adornianos para salvar una razón como finitud. Véase especialmente p. 13 y ss, 47 y ss.

⁹ Con tal fiereza lo ha criticado Adorno absolutamente todo, desde cualquier corriente de pensamiento hasta cualquier detalle de la sociedad, como dejan claro especialmente sus obras *Intervenciones*, *Prismas* y *Consignas*, o la combatividad de muchos de sus textos de crítica musical, que resumiendo la opinión de muchos otros, WOLFGANG POHRT afirmaba en su contribución al *Hamburger Adorno-Symposium*, p. 48, que Adorno «ist das letzte Wort des kritischen Denkens seiner Epoche, weder erweiterungsfähig, noch ergänzungsbedürftig.» Lo cierto es que son diversos los autores que han reprochado a Adorno que esa concepción radical de la crítica, no dejando escapar nada, acaba generando un nuevo tipo de dominio y una nueva forma de totalidad.

¹⁰ Una de las primeras preocupaciones de Adorno consistió ya en que, si cambiaba el contenido de la filosofía, debía su forma cambiar en consonancia. El texto con el que irrumpió en la vida académica, *Actualidad de la filosofía*, está dedicado en buena parte a describir la forma de esa nueva filosofía. Esa filosofía que ha de entenderse como materialista y como interpretación ya no puede concebir la verdad como mera adecuación, y deberá proceder, en una actitud más creativa y artística, como si resolviera enigmas, combinando elementos en busca de la mejor figura, o construyendo constelaciones, en las que una pluralidad de conceptos rodean un objeto mostrando la pluralidad de su significado. La filosofía deberá hacer uso de la fantasía exacta para crear textos donde cada frase esté a la misma distancia de la realidad o para tejer textos concéntricos como telarañas. Véase también *Dialéctica Negativa*, p. 166, o *Minima Moralia*, p. 85.

esconderlo como si fuera le amenazase el enemigo, exaltando una finitud que es la soberbia de bastarse a sí mismo.¹¹

Adorno busca otro tipo de límite, aquel que se pone, no para dar la espalda al exterior, sino para contener las ansias del sujeto de precipitarse sobre lo que él no es. Su límite equivale a respeto hacia lo diferente, pero a la vez a deseo de conocerlo y, como iremos viendo, a la aceptación de su influencia. Por ello denunciará la finitud kantiana como mal dualismo y pretenderá disolverlo con una dialéctica arrebatada de las fauces de la identidad y hecha negativa y disonante.

Ahora bien, ¿respecto a qué debe la razón mostrar su finitud? ¿Qué es lo que queda fuera y ella debe respetar y dejar que le inflencie?

El temor de Adorno, motivado por una tendencia creciente en su época, es que la razón, sintiéndose culpable de su exceso, pretenda limpiar su conciencia y se ponga límites bajo la forma de someterse a una divinidad cuyas órdenes debe acatar. Que forje su finitud como obediencia a la infinitud de una sabiduría trascendente, y renuncie a su lenguaje legitimador callando ante el lenguaje de la revelación.

En un texto que lleva por título justamente *Razón y revelación*, Adorno advierte que una relación de sometimiento de la razón a una sabiduría trascendente no haría más que reproducir la estructura de dominio a otro nivel, y volvería a impedir la aparición de la razón objetiva que puede desautorizarlo.

En primer lugar, esa revelación sería un discurso tan afirmativo como lo era el del principio de identidad, y por ser afirmativas rechaza Adorno todas las religiones, asimilándolas provocativamente al positivismo. Adorno pide en cambio que una razón negativa proyecte esa negatividad a la trascendencia, renunciando a afirmar nada sobre ella. «De ahí que yo no vea otra posibilidad que una extrema ascesis frente a cualquier fe revelada, y suma fidelidad a la prohibición de imágenes, entendida ésta en un sentido mucho más amplio que el que en su lugar y tiempo tuviera.»¹²

En segundo lugar, la relación jerárquica de dominio repite sobre la razón lo mismo que ella hizo con la naturaleza, con lo cual la sumisión dentro del ser humano pasaría de ser parcial a ser absoluta. El dominio saldría reforzado si la única que puede criticarlo se somete a él. Adorno ya sabe desde el principio que las figuras de Dios y de la razón pueden coincidir como figuras del tirano: «Frente a la unidad de esta razón, la distinción entre Dios y el hombre queda reducida a aquella irrelevancia a que la razón, imperturbable, apuntó ya precisamente desde la más primitiva crítica homérica. En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando.»¹³

¹¹ Adorno realiza una interesante crítica a la ética de Kant en la tercera parte de su *Dialéctica Negativa*, donde rechaza tanto el formalismo de una ética sin contenido, como la concepción de una libertad racional que deja fuera el impulso irracional como motor de la acción o no contempla los sentimientos, y denuncia como el concentrar la ética en la razón olvida tanto el dolor como la felicidad, que son los conceptos claves de toda moral. Aunque estamos acostumbrados a identificar a Kant como el autor de una ética formal y racional, parece ser que su pensamiento no se agota en ella. Poco a poco, algunos estudios están extrayendo de los textos kantianos los elementos de una ética material. Véase el reciente estudio de GERARD VILAR *La razón insatisfecha*, Crítica, Barcelona, 1999; justamente el capítulo titulado *La otra ética de Kant*.

¹² T.W. ADORNO *Razón y revelación*, en *Consignas*, p 26.

¹³ T.W. ADORNO y MAX HORKHEIMER *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, p 64.

La razón debe limitarse, pero sin ceder a cambio la función que sólo ella puede realizar: conocer, criticar, autocriticarse. Limitarse no implica disminuir el papel de la razón, que debe ser, al contrario, más activo. Porque ya el mismo imperativo de limitarse no lo escucha la razón proceder del exterior, sino que se lo da ella misma. Y se lo da al tiempo que no acepta su finitud bajo una infinitud divina, sino en la ascesis respecto de toda revelación, en un prudente prohibirse imaginar qué haya o si hay nada. Su autolimitarse no le exige obedecer, sino asumir la ausencia de nada a lo que obedecer, de ningún criterio infalible al que entregarse.

Y entonces realiza Adorno una hermosa inversión.

La razón no debe limitarse en el respeto a lo omnipotente, sino en el respeto a lo más impotente de todo ; no en la obediencia a la orden divina, sino en la escucha de lo carente de lenguaje. Limitarse no consiste en someterse a lo más alto sino en responsabilizarse de lo más frágil. Contra toda pasividad, requiere que la razón se cuide de lo que ella no es, la naturaleza.¹⁴

La razón debería responsabilizarse de lo que le suceda a la naturaleza, y eso significa para Adorno básicamente dos cosas. En primer lugar, implica una tarea de denuncia de todos los abusos cometidos contra ella, y en segundo lugar, un paso del pensar idealista al pensar materialista. Como Adorno expone detalladamente en *Terminología Filosófica II*,¹⁵ optar por el materialismo no se reduce a saltar de un principio a otro, a substituir el principio de identidad por algún otro, sino que exige renunciar a todo principio. El materialismo es un pensar carente de cualquier ley ordenadora, unificadora, totalitaria, que pretenda someter lo que de por sí es plural y diferente ; es un pensar que acepta la irreductibilidad de lo natural, inarticulado, disperso y múltiple, a las categorías esquematizantes de la razón. Aunque Adorno reconoce las dificultades de tal tarea, que fracasa cada vez que el materialismo no puede vencer la tentación de alzarse también él como una teoría sistemática y totalitaria.

El materialismo instaura, en el trono de los principios, la destronadora crítica, y teje sus textos substituyendo lo afirmativo por lo negativo. Porque para Adorno, materialismo y crítica van unidos.

Si habíamos visto que la razón dominadora proseguía el devorar natural, la razón debe proteger la naturaleza incluso de sí misma, ha de negarse a ser como ella por ella. Es por responsabilizarse de la naturaleza que pone límites al orden natural.

Con esta idea se aproxima Adorno a otros autores con sensibilidad por lo que podríamos llamar una ética ecológica, y que acostumbra, aunque no siempre, a trabajar con la idea de que lo mejor de la humanidad se juega en su relación con lo no humano. Dice Kundera: «La verdadera bondad del hombre sólo puede manifestarse en toda su pureza y en toda su libertad respecto a aquellos que no tienen ninguna fuerza. La verdadera prueba moral de la humanidad (la más radical, que se sitúa en un nivel tan profundo que queda fuera del alcance de nuestras miradas) son sus relaciones con aquellos que están a su merced: los animales. Y en esto es donde se ha producido la mayor derrota del hombre, debacle fundamental de la que derivan todas las demás.»¹⁶

¹⁴ Son evidentes las semejanzas con el HANS JONAS de *El principio responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995, o de algunos textos de su *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, aunque no ocultan diferencias después de todo inevitables cuando se proviene de tradiciones prácticamente opuestas.

¹⁵ Ved especialmente las p 20 y ss, 179 y ss.

¹⁶ MILAN KUNDERA *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 1987.

Resulta interesante ver como Peter Singer, uno de los pioneros en la defensa filosófica de los animales, argumenta justamente que la ética se juega fuera del ámbito de la posible reciprocidad. Criticando las teorías que basan la ética en un contrato entre seres racionales que se intercambian su ayuda o su respeto, y partiendo del terreno de la sociobiología, que rescata en la naturaleza los orígenes de la moral, Singer desautoriza que la esfera del contrato pueda encerrar a la ética, y afirma que ésta se extiende hasta la relación con aquellos que no pueden, ni valorar lo que se hace por ellos, ni tan sólo respetarnos, como ilustra irónicamente la carencia de escrúpulos con que cualquier fiera devoraría al más comprometido de los defensores de los animales.¹⁷

Esta misma convicción valdría en otras direcciones. Que nos juguemos la ética con los que no nos podrán jamás devolver lo que hagamos por ellos, también incluye a los enfermos, los deficientes, los ancianos, las generaciones futuras o los muertos (con el ejemplo paradigmático de los defensores de derechos humanos invirtiendo sus fuerzas en demostrar la inocencia de falsos culpables ejecutados, en localizar los cuerpos de asesinados en políticas de exterminio, o todas las formas de conservar la memoria de los desaparecidos).

Asumiendo esta idea, y recordando una famosa frase de Adorno pronunciada en un momento de pesimismo, según la cual, dado lo difícil que es ser un sujeto ético racional, la única esperanza que nos queda es la de habernos comportado como un buen animal, Adorno hubiese sido consecuente de haber afirmado que quien debería juzgar a la humanidad en ese supuesto juicio del final de los tiempos no sería Dios, sino los animales.

Este motivo reaparece en diversos lugares de la obra adorniana. En una estructura similar, también ha afirmado Adorno que el amor se mide en el amor a los que no pueden devolverlo, los ya desaparecidos.¹⁸ Y si retomamos la relación de la razón con aquella metafísica negativa de la cual ya hablamos, encontraremos la convicción adorniana de que la esperanza no se halla jamás en lo omnipotente, en un Dios que nos asegure la salvación, sino que sólo pueden otorgarla los que no la tienen, idea que Adorno retoma de Benjamin y de Kafka, y que no deja de tener resonancias judías.

En una apuesta que podía resultar inesperada en un autor tan crítico y escéptico, Adorno ha afirmado con fuerza que la esperanza es imprescindible para los conceptos de vida, de bien y de verdad.¹⁹ Pero esta esperanza, cuya necesidad reivindica Adorno contra Nietzsche, sólo puede provenir de los que no la tienen, de los más impotentes y desesperanzados. Por ello nos asegurará en diferentes momentos que sólo nos la

¹⁷ PETER SINGER el autor de *Animal liberation*, expone esta teoría en *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1979, en el capítulo donde se pregunta por la igualdad para los animales, p 48-71. Véase también su texto fundamental *The expanding circle*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1981.

¹⁸ JOSEF FRÜCHTL ha explorado tal idea en *Mimesis*, Königshausen und Neuman, Würzburg, 1986, p. 124-132, donde describe como el amor más vivo es el amor a los muertos, el que sabe de entrada que no recibirá nada a cambio, y debería ser el modelo del amor a los vivos: amar como si los otros no pudiesen devolver lo que se les da, sin esperar nada. El autor explora el precedente de tal idea en Kierkegaard y el papel que representa en la filosofía de Adorno. «Der Liebende soll sich ihnen gegenüber verhalten, als wären sie tot, und das heisst, als wäre die Liebe hoffnungslos, ohne Hoffnung auf Wiedervergeltung. Liebe, die den Zirkel der herrschenden Tauschverhältnisse transzendiert, enthält notwendig einen Zusatz von Hoffnungslosigkeit.» P. 126.

¹⁹ Respectivamente en los lugares siguientes: *Dialéctica Negativa*, 373; *Dialéctica Negativa*, p 274; *Minima Moralia*, p. 97.

conceden los que ya no están, los condenados, y así la misma caducidad: «A la conciencia le sería absolutamente imposible desesperarse por el gris agobiante si no guardase el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en la totalidad negativa. Esta huella procede siempre de lo pasado como una esperanza a partir de su contrario, lo que tuvo que desaparecer o está condenado. Una tal interpretación se hallaría ciertamente a la altura de la última frase del texto de Benjamin sobre las afinidades electivas: «la esperanza nos ha sido dada por los que no la tienen.»²⁰ O bien en aquellos tan desgraciados que no creen ya tener posibilidad ninguna de salvación: «La esperanza está, primordialmente, en los que no hallan consuelo.»²¹

Y en consonancia con el papel que para él tiene la naturaleza, afirmará también que lo más impotente y frágil, las criaturas irracionales, son las que pueden dar esperanza al ser racional: «El amor se pierde en lo vacío del alma cual cifra de lo pleno de ésta porque en él los que viven son espectáculo para los desesperados deseos de salvación que sólo en lo perdido tienen su objeto: para el amor el brillo del alma es el de su ausencia. Así sólo parece humana la expresión de los ojos más próxima a la del animal, a la de las criaturas alejadas de la reflexión del yo. A la postre el alma es el anhelo de salvación de lo carente de alma.»²²

Pero en este estudio sobre los límites de la razón nos falta todavía un aspecto. Una vez sabemos que la razón debe respetar la naturaleza y responsabilizarse de ella, y que ella la impotente le dará esperanza, nos falta una última idea. Adorno pedirá, en un paso más allá en su concepción del límite, que éste sirva finalmente para volver a reunir lo que el dominio de la razón separó. Proponiendo pasar de la primacía de la identidad a la de la diferencia, Adorno ofrece una nueva concepción del desarrollo del sujeto y también del conocimiento del objeto, según la cual el sujeto debería acercarse a lo que él no es sin imponerse, en una actitud abierta y receptiva, dejándose influir de tal modo que rozara la posibilidad de ver su propia identidad afectada por lo diferente. Y esto significa que la razón debería recuperar aquella mimesis perdida en los orígenes de la humanidad y forjar una razón mimética.

Sería necesario que la razón hiciese memoria de sí misma, y que al redescubrir su origen en la naturaleza reencontrara aquella mimesis reprimida y la rescatara para sí. De tal modo, la razón no quedaría encerrada en la trampa de los límites, sino que llevaría en sí el vínculo con la naturaleza y el deseo de aproximarse a ella, lo cual necesita tanto para la ética, como para conocer la realidad, puesto que según Adorno la verdad no es adecuación sino el redescubrimiento de la afinidad entre lo racional y lo no racional. Y la razón mimética es la única capaz de comprender lo real, dado que puede acercarse aún más de lo que el lenguaje permite, en el encuentro corporal que sólo la mimesis concede, pero que jamás pierde la actitud crítica propia del lenguaje.

²⁰ T.W. ADORNO *Dialéctica Negativa*, p. 378.

²¹ T.W. ADORNO *Minima Moralia*, p. 225.

²² T.W. ADORNO *Minima Moralia*, p. 171.